

浄土莊嚴の内面的構造

——『論註』真実功德相を中心として——

はじめに

浄土三部経の中、『大無量寿経』（以下大経と略す）と『阿弥陀経』の梵名は『スカールヴァティ・ヴェーハ』、つまり『極楽の莊嚴』という^①。浄土莊嚴という言い方は、天親の『無量寿経優婆提舍願生偈』（以下浄土論、及び論と略す）を註解した曇鸞の『無量寿経優婆提舍願生偈註』（以下浄土論註、及び論註と略す）では観行体相章の「為_レ釈_ニ此疑_一、是故觀_ニ彼_一浄土莊嚴功德成就_{コト}とある箇所に見受けることができる。それは『大経』に遡れば、いわゆる選択撰取を明らかにする段の、「我当_ニ修行撰_ニ取_一仏国_ニ清浄莊_ニ嚴_ニ無量妙土_トとある、その莊嚴無量妙土とか、同じ箇所の莊嚴仏土とかに該当するものである。この『大経』の語句を一括して莊嚴浄土とすれば、『論註』で摘出される浄土莊嚴とは、言葉的に存在性^②と行為性としての意味の相違がある。しかし浄土莊嚴と莊嚴浄土（存

在性と行為性）には、存在すること（名詞性）は行為すること（動詞性）を通して、自己を自己自身として確認するという意味において、本来的に相即的な関係がある。従っていま浄土莊嚴として問う事柄は、如来の大悲心の現行としての莊嚴浄土と別のことではない。莊嚴浄土という仏事の自覚内容である。

浄土三部経、とりわけ『大経』に基づいて浄土莊嚴を明らかにしたのは、天親の『論』である。その『論』所説の浄土莊嚴を法蔵菩薩の清浄願心の莊嚴として徹底的に受け取ったのが、曇鸞の『論註』である。つまり浄土莊嚴とは、三界繫縛の苦悩の有情に対する如来の大悲心の挙体的事実の象徴である。

本稿では、そのような浄土莊嚴という、如来の大悲心の現成を『論註』における真実功德相の註解によりながら了解していきたい。

尾 畑 文 正

(1)

浄土莊嚴は極めて象徴的な概念である。それは浄土莊嚴の論理的構造を明らかにする『論註』の浄入願心章における、浄土の二十九種莊嚴と真如。法性としての一法句との広略相入を展開する二種法身論（法性法身と方便法身との不一不異的關係）において了解することができる。『論註』における二種法身論は曾我量深先生が象徴と表現として明らかにされたように、思考も言語も及ばない法性法身に由って方便法身を生起する象徴性Ⅱ莊嚴と、表象や言語にまでなった方便法身に由って法性法身を願出する表現性Ⅱ廻向とが、相依相成することをいうものである。その意味で浄土莊嚴はどこまでも莊嚴として如来に關係する概念であると同時に、それと不一不異的に廻向として衆生に關係する概念である。つまりそれは無限定的な世界を限定するという意味において、象徴概念、もしくは象徴言語であるけれども、それがまた我々人間の宗教的救済を課題とするかぎり、無限定的な世界を限定するものであると同時に、限定的な自己が無限定的な世界へ開放されていくことをも象徴するものでなければならぬ。①

浄土莊嚴は『論』において莊嚴功德成就として表現されている。經典の『阿彌陀經』では成就如是功德莊嚴として表現されている。ここでいわれる成就とは文字通り「できあがること、なしとげること」である。② 一体何ができあがり何がなしとげられたのであろうか。言うまでもな

く、それは本願の事業が完成され現実化したことである。『論註』ではこの「成就」について曇鸞が、

「願以て力を成ず、力以て願に就く、願徒然ならず、力虚説ならず、力願相荷うて畢竟じて差わざるが故に成就と曰う」③

力願相荷うて畢竟じて差わざるが故に成就と曰う」といっている。ここでいう願とは如来因位の本願であり、力とは果成の仏力である。その因位と果上という願と力とが、相依相成して浄土莊嚴の事業ができあげ、なしとげているのである。つまり願心によって莊嚴された浄土莊嚴とは既にして願成就している仏本願力の、衆生をして畢竟浄に入らしめんが為の自己限定なのである。

言い換えれば、浄土莊嚴の功德が成就するということは、『大經』勝行段の言葉でいえば、「斯の弘誓を発し、此の願を建て已りて、一向に志を専らにして、妙土を莊嚴す」という如来の清淨願心が、兆載永劫の修行によって「積習して性を成」じて事実となった。完全に現実化したということである。「大莊嚴を以て、衆行を具足して、諸の衆生をして功德成就」することができたということである。従って本願が衆生を摂して如来たらんとする如来の本願であるかぎり、成就ということは、如来の成就であると同時に衆生の成就でなければならないのである。④ その意味において浄土莊嚴なる概念は、無限定的なるものが限定的なるものになる、自己限定することによって、無限定的なるもの自体を開示すると同時に、そのことを通して限定的なるものを無限定的なる世界に転じ開放する働きの事実性を象徴する事柄でなければならない。

しかし言うところの浄土莊嚴が「菩薩智慧清淨の業従り起りて仏事を莊嚴す」^⑧ という超越的涅槃界（第一義諦）を発起点とする衆生救済の仏事（世俗諦）であるかぎり、我々人間の常識的思考形式（能知所知の對象の思惟）を遠く超え離れていることにおいて、「非常の言、常人の耳に入らず」^⑨ という先驗性をもつものである。にも拘らず非常の言が常人の耳に届くとすれば、それはいかなる在り方においてであらうか。端的に言つて、それは常人の耳が変革されることではなければならない。言い換えば、人間の自我分別の妄執を立場とする常識的思考形式とは全く一線を画する、仏陀（覺者）の言教によって象徴される如来の本願に実人生の基礎を置く、真実の生活主体の成立をまたなければならぬ。

けれども事柄の本質から言えば、一個相対有限の人間には、そもそもその成り立ちにおいて、当の人間が意識すると否とに問わず、従つて老少善悪という肉体的精神的な差別に関りなく、十萬衆生と呼びかけて救わんと誓いたまえる如来の本願によって摺みとられている、如来の本願の内在于在るかぎり、その日常的現実態がいかにそのような本来性（如において在る自己存在の根源的基盤）から背反していようと、その存在の事実性においては、如来との関りを離れて一厘一毛も有りえないのである。それゆえに自己自身の本来性を喪失して、我と我が世界を私的に所有してひとり高きに昇ろうとする人間的諸行為の一々もまた間断なく、如来との緊張関係の下に置かれることによつて、その都度如来との関係の正疎善悪を垂直的に問われることになる。その意味において人間本来の共通

の基盤に背き盲目的に自己肯定（我執）する人間的諸行為の「つくるつみ」^⑩ の組織する、いわば穢土としてのこの現実的世界さえも、浄土の莊嚴を感覚する場になりえるのである。

つまり浄土莊嚴が我々にとつて文字通り記号ではなくして象徴でありえるのは、絶対に浄土ではないこの穢土としての現実的世界において、浄土莊嚴に呼応する願生浄土という、自我の思いを突き破つて露出してくる宗教心が、それによつて喚び起こされてくるからである。従つて浄土莊嚴の完全な理解は、根本的な体験として、莊嚴浄土に呼応した往生浄土という、願生浄土の主体の成立（仏願に乗するを我が命と為す、歸本願の主体の成立）において他にはありえない。このことは『論』の「世尊我心」という建章の四句と称せられる淳一な願生心の表白が、『教行信証』のなか、古来より能帰の機に対する所帰の身土といわれている「真仏土巻」^⑪ においてのみ引用されていることによつて端的に知ることができる。

以上のことを踏まえたうえで浄土莊嚴について、その意味するところを述べたいと思う。

(2)

いま問題にする浄土莊嚴とは『大經』に、「唯然り、世尊、我無上正覚の心を発せり、願はくは仏、我が為に広く経法を宣べたまへ、我まさに修行して、仏国を撰取し、清淨に無量の妙土を莊嚴すべし。我をして世に於て速に正覚を成じ、諸の

生死勤苦の本を抜かしめたまへ」^⑤

と説かれているように、法蔵菩薩の発願に先き立つ五十三仏の伝統を背景とした世自在王仏の説法を聞くという、聞仏説法という一事において、我我所の想を貧計するばかりの国王の生き方を転換した法蔵比丘によって発願された宗教的要求の核心的な概念であり、やがて法蔵菩薩の五劫思惟と兆載永劫の修行を意味する本願の莊嚴の具体的表現となるものである。というより本願莊嚴の純粹内容となるものが浄土莊嚴であるといえよう。これは『論註』性功德の「性」の名義を註解するなかの、その第三番目に、

「亦性と言ふは是れ聖種性なり。序は法蔵菩薩、世自在王仏の所に於て無生法忍を悟へり、その時の位を聖種性と名づく。是の性の中に於て、四十八の大願を發して此の土を修起せり、即ち安樂浄土と曰ふ。是れ彼の因の所得なり、果の中に因を説く故に名づけて性と為す」^⑥

とあることによつて了解することができると思われる。つまり言うところの浄土莊嚴は、法性そのものの性起が、法性そのものに背く在り方としての衆生を撰して、畢竟浄に入らしめんがために、法性そのものの内から「四十八の大願を發して、此の土を修起」するという構造において理解されることである。それは端的に法蔵菩薩所發の本願の莊嚴が、浄土を莊嚴することにおいて如来の本願たらんとすることをいうものではなく、なからうか。

たとえば『大經』における四十八願の冒頭には、生死勤苦の極限である地獄、餓鬼、畜生という三惡趣なき国土の建立という誓願が述べられている。この四十八願のなかで第十三願の壽命無量の願以外はすべてなんらかのあたりで国土的表現がその願文にみいだされることに注意しなければならぬであろう。願文の上では国土的表現がみいだされない第十三願、壽命無量の願も、親鸞において「真仏土卷」に真仏真土を明らかにするに、「既にして願有す、即ち光明、壽命之願是れなり」といわれていることからするならば、四十八願全体を貫通する如来の願心が、莊嚴浄土、浄土莊嚴にあることが了解できるのではなからうか。また善導が『序分義』で韋提希の「別選所求」に対して「此れは弥陀の本國四十八願なることをを明す」^⑦といっている、その弥陀本國四十八願ということの意味であろう。

このような本願莊嚴の純粹内容としての意味を担う浄土莊嚴を正しくそれとして言いあてたのが、他ならぬ浄土の二十九種莊嚴を願心莊嚴として了解した天親の『浄土論』である。『論註』浄入願心章において『論』の

「觀察莊嚴仏土功德成就と、莊嚴仏功德成就と、莊嚴菩薩功德成就を説きつ。此の三種の成就は、願心をして莊嚴せりとまさに知るべし」^⑧

を釈して曇鸞はまず「応知というは」と、まさに知るべきことがらを確認して、

「此の三種の莊嚴成就は本四十八願等の清淨願心の莊嚴したまふ所なるに由つて、因淨なるが故に果淨なり、因無くして他の因の有るにはあらざるなりと知るべし」^②

と強く、浄土が人間の分別心で想い描く理想的世界としてのそれでもなければ、はたまた願望表象としてあるのでもなく、全く阿弥陀(如来)の願心を故郷とするものであることを見事に言いあてている。

先に我々は穢土としてのこの現実的世界さえも、浄土の莊嚴を感ずる場所になりえるということを、一個相対有限の人間存在の自己成立の根本にすてにして成り立っている、絶対に不可分、不可同、不可逆的な如来との原関係において確認したのである。いま本願の莊嚴の純粹内容が浄土の莊嚴であるということ、なかならず浄土の莊嚴が如来の清淨願心を故郷とするということによって、正しく「本願により本願に應じて成りたった浄土」^③が、親鸞の言葉でいえば、「大悲の誓願に酬報するが故に、真の報仏土と曰ふなり」^④とある報土としての浄土が、端的に「縦令一生造惡の衆生引接のためにとて／称我名字と願じつゝ／若不生者とちかひたり」^⑤という如来の本願(弥陀の誓願)の象徴的現実態として、我々人間の自我分別の妄執を起点とする「自害、害彼、彼此俱害」^⑥的世界の絶対的否定をもって実働する、真実にして平等なる畢竟淨の国土であることをするのである。

次にこのような如来の清淨願心を当体とする浄土莊嚴の動的な内面的構造を、『論』の真実功德相に対する『論註』における曇鸞の注解を通

して伺っていききたい。

(3)

元来、『論』の上では三嚴二十九種の功德莊嚴相を総括して真実功德相といわれるのであるから、三嚴二十九種莊嚴の一々において真実功德ならざるものはないのであり、したがって真実功德相がいかなるものであるかということは、浄土莊嚴(三嚴二十九種莊嚴)がいかなるものであるかということに直結するものである。

曇鸞は真実功德相を注解するに際して、「二種の功德あり」といって、不実功德と真実功德とを提出している。真実功德相を明らかにするのに真実功德だけをだして弁証するのではなく、「二種の功德あり」といって、不実功德をもだしているのは、言うところの真実功德相なる事柄が、不実、真実というふたつの相反する事態において明らかにされなければならぬことを我々に教えている。稲葉円成師の『往生論註講要』には、この真実功德を明らかにするに際して不実功德を併挙する理由について、

一、翻願のため

二、法蔵菩薩の選択を願すため選捨の境をあげたもの(開悟院)

三、定散自力善即諸善万行これ仮門と示すため(雲樹院)

四、方便化土の相を願すため(香樹院)

と従来からの諸説をあげて、それぞれの説の有意味性を確認したうえ

下、

「即ち実と不実とは一つの光によって同時に開顯さるる二つの相である。そこに選択が必然的に行われ、そこに捨聖帰淨、捨雜歸正の廃立が行はれる根源がある」

といわれ、その意味において①の翻顯説をとっている。ここでいわれる翻顯という概念は、翻にして顯、つまり翻すという否定性を媒介にして顯出する、顯し出すという、いかなれば否定的媒介性という意味であると思われる。言い換えれば、翻顯ということは、不実功徳を単に否定されるべき虚妄性として、肯定されるべき真实性の外に排除することによって真実功徳を抽象していこうとする論理の有り方ではない。かえってそのような不実功徳を、真実功徳の現成していく否定的な媒介の契機としてとらえようとするのではないであろうか。識者によれば大乘仏教における真実とは、「虚妄を虚妄と自覚することのほかに、真実の智はない」といわれている。ここにおける真実功徳相の問題もまた、そのような意味におけるような、不実功徳を不実功徳として自覚すること以外に真実功徳の現成ということはない、ということであろうか。いましばらくそのことを吟味してみたい。

(4)

真実功徳と相対してだされているその不実功徳を『論註』では、

「有漏の心従り生じて法性に順せず。いわゆる凡夫人天の諸善、人

天の果報、若しくは因、若しくは果、皆是れ顛倒皆是れ虚偽なり、是の故に不実功徳と名づく」^④

といつて、端的に六道輪廻ということに象徴される生死流轉の事実を生きる人間存在の有り方全体に対して、それがまぎれもなく人間の本来性に背く顛倒、虚偽なるものとして徹底的な否定性の上でとらえている。

これは『論』の淨土の二十九種莊嚴の総相ともいえる清淨功徳に対する曇鸞の釈において知ることができ、如来の願心の透徹した眼をもって見抛えられた人間存在の現実相に他ならない。つまり不実功徳とは、次の真実功徳が能知所知という主観客観の対立構造を起えた無分別の菩薩の智慧から自己開示されてくるに對して、能知所知の対立構造を實體化、固定化する有漏心（執着心）という人間の妄分別から展開するものである。そのかぎりそのような一点をもつ人間の諸行為がいかように増幅され拡大されようとも、それはすべて顛倒と虚偽という質から一步も逃れることができないのである。それに対して真実功徳は、

「菩薩智慧清淨の業従り起りて仏事を莊嚴す。法性に依つて清淨の相に入る。是の法顛倒せず虚偽ならず、名ずけて真実功徳と為す」^⑤

といわれるように、無自性空としての人間存在の根源的規定に背いて盲目的にそれを実体化し固定化しようとする妄執としての有漏心（人間の分別心）では絶対にない、菩薩智慧清淨の業と呼ばれる無分別智そのものから、つまり真実は真実そのものから自己開示する働きにおいて成り

立つのである。従つて衆生救済を本位とする仏事の莊嚴もまた法性そのものから等流して「起こった」ものである。

浄土莊嚴の問題に即して言えば、浄土莊嚴なる仏事は、我と我が世界を盲目的に自己肯定していく人間の有漏心を立場として、そこから法性そのものに志向しようとするものではなく、どこまでも仏の事業として法性そのものの世間的な態としての顯現である。言い換えれば、人間の分別心の自己投影という、自己の救済を夢みるかぎりの願望表象として浄土の莊嚴がいわれるのではなく、かえつてそのような有漏心を立場とする人間の諸関心を排除（否定）したところにおいて成り立つ事柄である。浄土莊嚴なる仏事がまずもつてそのような我々人間の日常的世界観（日ごろの心）の徹底的な否定を本質的に内容として注することに注意を払わなければならない。

たとえばそのような意味における否定性は、『論註』における海の解釈においてみることができ。『論』、『論註』において海という概念をもちいた用語例が数多くある。そのなかで上巻にあらわされた莊嚴衆功徳成就には、法性そのものの清浄性をいう、「如来智慧清浄海」の「海」を註解して、

「海とは仏の一切種智深広にして崖なく、二乗雜善の中下の死尸を宿さざることを言ふに之を海の如しと喩う」³³

といっている。親鸞は行巻にこの「不宿の義」をさらに展開させている。そこでは、

「何に沉んや、人天の虚仮邪偽の善業雜毒雜心の屍骸を宿さんや」³⁴

といつて法性に対しては屍骸としてしか意味をもない人間の諸関心、諸行為に敵しい眼を注いでいる。その意味において浄土莊嚴をその内容とする『大経』四十八願の願文に「唯除五逆誹謗正法」という、いわゆる唯除の文が置かれていることに注意を払わなければならないであろう。

唯除の文のもつ課題は、曇鸞によつて『論註』八番問答釈として展開されているように、総括的には往生浄土の仏道たる浄土教が真に大乘至極の教たりえるかという、その真理性に関するものであり、内面的には人間存在の本質的罪障性に関するものである。八番問答では曇鸞によつて廻向門として確認された、『論』の偈頌の末尾の「普く諸の衆生と共に」という語が問題にされている。天親が「普く諸の衆生と共に」と述べ、その諸衆生とはいかなる存在をさすものであるかという問題である。この諸衆生は八番問答のなか第一番問答において、『大経』の第十七願成就文と第十八願成就文とを連引していることによつて、その本願成就文に明らかにされた「諸有衆生」であることが確認される。曇鸞は以下の問答によつてその内面的様相を展開しているが、端的にそれは親鸞がこの「諸有衆生」の語に『浄土和讃』で「あらゆるしよは二十五うのしゆしゃうといふ」³⁵と左訓されているように、迷いの生存の状態に他ならない。言い換えれば、無自性空といわれる人間の主体の本来性（衆生と言ふは即ち是れ不生不滅の義なり）に背き我と我が世界を實に在りとして我

執我所執する実存である。

親鸞において「ただのぞく」^⑧とだけいわれるばかりのこのような顛倒性、虚偽性をもつ我執我所執的主体にたつて、法性そのものとしての第一義諦に臨もうとする在り方である不実功德に対して、真実功德とはいかなるものなのであろうか。

(5)

菩薩智慧清浄の業従り起こった、いわば法性そのものの性起によって修起された、仏事を莊嚴する内容をもって現わされる真実功德について、『論註』では二つの問いを立てている。④「云向が顛倒せざる」⑤「云向が虚偽ならざる」というように問いを立て、それぞれに対して、④「法性に依つて二諦に順ぜるが故に」⑥「衆生を摂して畢竟浄に入らしむるが故に」といっている。つまり言うところの真実功德の真实性を不顛倒と不虚偽でもって現わしている。この不顛倒と不虚偽という概念は、その反対である顛倒と虚偽という概念と共に『論註』においては重要な概念である。稻城選恵師の『浄土論序説』によると、それらは、

「不顛倒は智をあらわし、不虚偽は悲をあらわす。本論の二十九種の内容もこの二徳に摂せられる。即ち觀彼世界相の清浄功德は智徳をあらわし、觀仏本願力の不虚作住持功德は悲徳をあらわす。この悲智二徳は体と用の關係にあつて別個なものでは勿論あり得ない」^④といっている。この不顛倒・不虚偽が二十九種の浄土莊嚴の全体を貫通

して、浄土莊嚴の動的な構造を明らかにしていることを述べている。つまり智としての不顛倒は、浄土莊嚴が法性になつて二諦に順ずることにおいて、根元性が根元性としてそのまま現実性であることを意味するものである。また悲としての不虚偽は、『論註』善巧摂化章において、「実相を知るを以ての故に則ち三界の衆生の虚妄の相を知るなり。衆生の虚妄なるを知る則ち真実の慈悲を生ずるなり」^④といわれるように智そのままの妙用としての悲である。従つてそれは法性そのものの自己展開として、衆生を内に包んで畢竟浄に入らしむるという仏事が働くことを意味するのである。

このことは『論註』浄入願心章において、

「一法句は謂く清浄句なり。清浄句は謂く真実の智慧无為法身なるが故に」^④

という『論』の所説を三句展転相入として確認しているところに明らかにされている。無色無形、言亡慮絶を内容とする真実智慧無為法身としての真如・法性が、一法句として（一法の依事として）^④浄土莊嚴の本源となり、そしてそれが先に言ったように、根元性が根元性そのままに現実性を確保しながら、同時に「一法句は謂く清浄句なり」と展開して、有漏心を起点とする人間的諸行為の全体を清浄にする働きとして（器世間清浄・衆生世間清浄として）顕現し、また「清浄句は謂く真実の智慧無為法身なる」として動的な活動の上に真如そのものを切り開いてくる。つまり三句展転相入とは、「言葉を超えた実在が、言葉を超えた実在の言葉として働き

(一法句)、その働きはどこまでも言葉の妄分別を破る働き(清浄句)として関係し合っている」^④ことである。その意味で眞実功德は、自ら虚妄顛倒のみに依止して流転している衆生の上に、虚妄顛倒でないものを本當の意味で実現する内景をいうものである。そのかぎりそれは「空性眞如なる空無が世間的実用なる有としての顯われである」^⑤眞実功德の内実と別のものではない。眞実功德を明らかにするに際して「二種の功德有り」として、不実功德と眞実功德とを説くのは、「第一義諦妙境界相」^⑥乃至「相好莊嚴即法身」^⑦という、いわば法性そのものの性起として修起された眞実功德相が、衆生の現実(不実功德)を撰入して自利利他円満する如来の清浄願心の働きにおいて在ることを表わそうとするからである。それがまた眞実功德なる相好としての浄土莊嚴の意味でもある。

(6)

眞実功德相としての浄土莊嚴において、不実・眞実という二種の相反する功德をもって曇鸞によって明らかにされた事柄は、先にあげた稲葉円成師によると「翻顯」ということであった。それは不実功德という、有漏業を起点とするが故に自己の罪障が必然的であるような群萌の現実が、ただちに「衆生を撰して畢竟浄に入らしむる」如来の願心に必然的に喚び起こされる現実になるという、いわば「何処までも背く我々の自己を、逃げる我々の自己を、何処までも追ひ、之を包む」^⑧といわれるような逆対応性において、浄土莊嚴という如来の願心に深くも関るもので

あることをいうものである。その意味で眞実功德相における不実、眞実の釈は、衆生をして「畢竟安楽大清浄処を得しめんと欲しめ」^④さんとする如来の願心が、顛倒なる虚偽なる三界輪廻の衆生の現実相にまで深くも身を沈め、浄土莊嚴として自己を具体化—功德莊嚴成就—せんとすることを明示するものである。従って眞実功德相における眞実とは、上田義文先生が『大乘仏教思想の根本構造のなかで、

「眞実が虚妄を含んでいるということは、眞実が純粹でないことを顯わしているのではなくて、却って、それこそが眞の眞実なのであることを意味している。単なる眞実—虚妄を自己の中から排除してしまうらうな眞実は、虚妄と相対的であり、これはまだ分別の領域に属している。虚妄を自己自身とする眞実、虚妄のほかに眞実はな」といふ眞実こそ、無分別の領域に属する眞実であって、これが眞の眞実である。なぜなら、無分別なるもののみが眞実であるからである。これが般若の眞実であり、また大悲の眞実である」^⑨

といわれている意味での、大乘仏教における眞実であるのである。それ故に眞実功德相、なにかんずく浄土の莊嚴は、虚妄顛倒としての衆生を限りなく撰して内に包むという如来の眞実なる無条件的無制約的な大悲の願心をもって本とせられるのである。『論註』上巻の性功德において、

「安楽浄土は此の大悲従り生ぜざるが故に。かるがゆえに此の大悲を謂ひて浄土の根と為せる」^⑩と説かれるのもそのためである。

確にすることだけではなく、むしろ「有漏心従り生じて法性に順ぜ」ざることのない人間の実存、限りなく法性そのものに背くもの、「論註」に即していえば、「衆生は畢竟無生にして虚空の如しと説」^⑧かれるばかりの因縁所生の存在性に対して、自らの想う思いによって、「実の衆生実の生死有り」^⑨とその存在を固定化し実体化することによって、存在の故郷、大地を喪失して、「三界は是れ虚偽の相、是れ輪転の相、是れ無窮の相」^⑩なる歴史的現実を構築する、空過の主体、つまり不実功德の主体を真実功德の相において無限に内に包んでいく、その如来の願心の大悲性の構造をいうものであるにちがいないと思われる。その大悲の構造全体をいま真実功德相、なかならず浄土の莊嚴というのではなからうか。

註

- ① 藤田宏達著『原始浄土思想の研究』十九頁、及び一〇二頁
- ② 『浄土論註』真宗聖教全書（以下真聖全と略す）一四三二七頁
- ③ 『無量寿経』真聖全一の七頁
- ④ 大門照忍「莊嚴浄土の問題」（大谷大学真宗学総合研究班『研究紀要』第二号三九頁）
- ⑤ 曾我量深「名号本尊として表現する根本本願」（大谷大学真宗学会『親鸞教学』第一号六頁～九頁）
- ⑥ 安田理深「莊嚴と廻向」（大谷大学真宗学会『親鸞教学』第十三号五三頁）
- ⑦ パウル・ティリツヒは、その著『信仰の本質と動態』（新教出版社）で「人間が究極的に関わるものは象徴的に表現されなければならない。象徴的言

語のみが究極的なものを表現することができ」（五七頁）といっている。そのような象徴が「ほかの方法では捕えられない実在の次元ないし要素を開示するだけではなく、さらに、そのような実在の次元ないし要素に対応するわれわれの靈魂の次元ないし要素を開示する」（五八頁～五九頁）といっている。

- ⑧ 新村出編『広辞苑』一〇九四頁
- ⑨ 『浄土論註』真聖全一の三三一頁
- ⑩ 『無量寿経』真聖全一の十四頁
- ⑪ 『浄土論註』真聖全一の二八七頁
- ⑫ 『無量寿経』真聖全一の十五頁
- ⑬ 池田勇諦「親鸞教学の基座——第十八願成就文」をめぐって」（『同明大
学論叢』第廿六号四頁）
- ⑭ 『浄土論註』真聖全一の二八五頁
- ⑮ 『浄土論註』真聖全一の三三三頁
- ⑯ 『歎異抄』真聖全二の七八二頁
- ⑰ 『六要鈔』真聖全二の三四七頁
- ⑱ 『無量寿経』真聖全一の七頁
- ⑲ 『浄土論註』真聖全一の二八七頁
- ⑳ 『教行信証』真仏土卷 真聖全二の一〇〇頁。
- ㉑ 『序分義』真聖全一の四八七頁
- ㉒ 『浄土論註』真聖全一の三三六頁
- ㉓ 『浄土論註』真聖全一の三三六頁
- ㉔ 滝沢克巳著『歎異抄』と現代』五五頁
- ㉕ 『教行信証』真仏土卷 真聖全二の一〇〇頁
- ㉖ 『高僧和讃』真聖全一の五〇九頁
- ㉗ 『無量寿経』真聖全一の十五頁
- ㉘ 『浄土論註』真聖全一の二八四頁
- ㉙ 稲葉円成著『往生論註講要』九三～九四頁
- ㉚ 上田義文著『大乘仏教思想の根本構造』一一三頁

- ③1 『浄土論註』真聖全一の二八四頁
- ③2 『浄土論註』真聖全一の二八四頁
- ③3 『浄土論註』真聖全一の三〇二頁
- ③4 言うまでもなく親鸞においては不宿の義を包んで転成の義をだしている。この転成の義によって名号の功德の内容を端的に表現している。
- ③5 『教行信証』行巻 真聖全二の三九頁
- ③6 『浄土論』真聖全一の二七〇頁
- ③7 『浄土和讃』親鸞聖人全集・和讃篇十九頁
- ③8 『尊号真像銘文』本真聖全二の五七八頁
- ③9 『浄土論註』真聖全一の二八五頁
- ④0 稻城選惠著『浄土論序説』一六五頁
- ④1 『浄土論註』真聖全一の三三九頁
- ④2 稻城選惠著『浄土論序説』一六七頁
- ④3 『浄土論註』真聖全一の三三七頁
- ④4 山口益著『世親の浄土論』一五八頁には一法句の句 (Pada) を「依事であり依処であり、方便、世俗諦でもあるから、いま一法句というとき、それはただ、能所分別の空無・勝義諦真如そのものでなくして、世間的なもの、有的なものを具することが意味せられている」といわれている。
- ④5 神戸和麿「衆生と仏性の実存論的構造(上)」(『同明仏教』第六・七合併号五一頁
- ④6 山口益著『世親の浄土論』八四頁
- ④7 『浄土論』真聖全一の二七三頁
- ④8 『浄土論註』真聖全一の三三七頁
- ④9 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」(近代日本思想大系Ⅱ『西田幾多郎集』三七六頁
- ⑤0 上田義文著『大乘仏教思想の根本構造』一〇七頁～一〇八頁
- ⑤1 『浄土論註』真聖全一の二八八頁
- ⑤2 『浄土論註』真聖全一の二八三頁
- ⑤3 『浄土論註』真聖全一の二八三頁